

Weisheit des Volkes und spekulatives Denken

VON JUAN CARLOS SCANNONE S. J.

Im Zusammenhang mit der lateinamerikanischen philosophischen Bewegung der „Philosophie der Befreiung“¹ ist in Argentinien der Versuch entstanden, eine Philosophie aus der Erfahrung der Weisheit des Volkes zu entwickeln. In früheren Aufsätzen² beabsichtigte ich, diese neuen Denkansätze dem deutschen Leser bekannt zu machen. Dabei wurde öfters auf die philosophisch noch nicht genügend durchdachte Sprachdifferenz zwischen *ser* und *estar* hingewiesen, die auf spanisch das deutsche Zeitwort „sein“ wiedergeben. Jetzt soll ein weiterer Schritt getan werden. Aufbauend auf dem früher Geäußerten, fragen wir nach einem spekulativen Denken, das von der Weisheit des Volkes ausgeht, ohne seinen spekulativen Charakter zu verlieren.

Unsere Untersuchung besteht aus drei Teilen. Zuerst wird der metaphysische Bereich des *estar* in seiner nicht-dialektischen Wechselbeziehung zu den von uns grundlegend genannten metaphysischen Bereichen des „Seins“ und des „Geschehens“ bestimmt werden. Im zweiten Teil soll die dreifache Wechselbeziehung dieser drei Bereiche durch die symbolische Vermittlung abgehandelt werden. Dort berühren wir den Kernbereich eines metaphysischen Denkens, das in der Weisheit des Volkes seinen Ausgangspunkt hat. Schließlich soll im dritten Teil auf dem vorher Gesagten aufgebaut werden, um Religion und Sprache philosophisch zu verstehen. Ausgangspunkt ist dabei der spekulative Ansatz, den die Weisheit des Volkes ermöglicht. Zum Schluß wird die Frage nach einer philosophischen Sprache über Gott aufgeworfen, die innerhalb des spekulativen Bereichs des Seins die Verwurzelung des „*estar*“ (Sich-Befindens) nicht verliert und die ethisch ausgerichtet ist.

I. Das *estar* (Sich-Befinden) als grundlegender metaphysischer Bereich

Max Müller hat festgestellt, daß sich in der europäischen Geistesgeschichte zwei grundsätzliche Möglichkeiten des metaphysischen Denkens herausgebildet haben: diejenige, die die ursprüngliche Einheit alles Seienden im Sein als Geist und Grund sucht, und die andere, die sie in der Freiheit als absolutem Anfang und Abgrund sieht³. Die eine dieser Möglichkeiten steht in Verbindung mit der griechischen Philosophie, die andere mit dem christlichen Glauben. Man kann sie auch, wenn man die phänomenologische Metapher des „Horizonts“ verwendet, anders be-

¹ Vgl. Internationale Zeitschrift für Philosophie, Concordia 6 (1984).

² Vgl. Ein neuer Ansatz in der Philosophie Lateinamerikas, in: PhJ 89 (1982) 99–115; Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika, in: ThQ 164 (1984) 203–214.

³ Vgl. M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 3. Aufl. Heidelberg 1964, 160.

nennen: es sind dann die letztlichen Horizonte des Seins und des Geschehens. In ersterem geht es um das Sein, wie es in der philosophischen Tradition gedacht wurde, die von den griechischen Denkern ausgeht, als Selbigkeit, Notwendigkeit, Intelligibilität und Ewigkeit⁴. Der andere bezieht sich auf das Schöpfungsgeschehen als freies und unbegründbares Geschehen und auf die Heilsgeschichte. Wenn wir diesen Verstehenshorizont mit dem andern konfrontieren, könnten wir ihn auch durch Eigenschaften charakterisieren, die den erwähnten des Seins-Horizontes gegenüberstehen: diese wären Andersheit (oder Unterschied), Gratuität, Geheimnis und Neuheit (Geschichtlichkeit). Es wird vorausgesetzt, daß die beiden Horizonte einander nicht aus-, sondern einschließen, und es ist gerade wichtig zu sehen, wie man in dem westlichen Denken, das sowohl vom griechischen als auch vom altjüdischen Erbe bestimmt ist, ihre Beziehung zueinander denkt.

Die religiöse, politische, poetische Erfahrung der *América profunda*⁵ hat Rodolfo Kusch dazu veranlaßt, den Bereich des *estar* (Sich-Befindens) herauszuarbeiten und dem des *ser* (Seins) gegenüberzustellen. Dabei konnte er von einer besonderen Eigenschaft der spanischen Sprache ausgehen, welche die diversen Inhalte von *esse*, *Sein*, *être* ... durch zwei verschiedene Verben wiedergibt, *ser* und *estar*⁶. Das ermöglichte es Kusch, unter Zugrundelegung einer südamerikanischen Eigenheit etwas Allgemeinmenschliches zum Ausdruck zu bringen, da in Lateinamerika, wie er es sieht, der Bereich des *estar* klarer zutage tritt. Mit einer Paraphrase nach Max Müller könnten wir sagen, Kusch habe mit *estar* die ursprüngliche Einheit aller Seienden benannt, nicht nur die, die dem Geist als *lógos* oder der Freiheit und ihrem *éthos* innewohnt, sondern die zur Erde (der *Pacha Mama*)⁷ gehört, als zu dem, was im Symbol nicht ableitbar und was unableitbar religiös an ihm ist. Es handelt sich nicht um die Erde als Stoff oder als Natur, sondern um die numinose und heilige Mutter Erde, als tellurische Wurzel, in der ein Volk gemeinsam verwurzelt ist und um den semantischen Hintergrund seiner Kultur. Vielleicht ist es der dreifachen (amerikanisch-indianischen, griechisch-römischen und christlichen) Erbschaft, die dem „kulturellen Mestizentum“⁸ zugrunde liegt,

⁴ W. Marx, Heidegger und die Tradition, Stuttgart 1961.

⁵ Das ist der Titel eines Buches von R. Kusch, das 1962 in Buenos Aires verlegt wurde. Mit dem Wort „Amerika“ ist Lateinamerika gemeint; auf spanisch werden die USA gewöhnlich „Norteamérica“ – Nordamerika genannt.

⁶ *Estar* kann in der deutschen Übersetzung nicht deutlich von *ser* unterschieden werden. Allein der Kontext macht es jeweils klar, wie man übersetzen muß. In diesem Aufsatz verwenden wir die Übersetzung „Sich-Befinden“, sind uns aber dessen bewußt, daß sie nicht voll angemessen ist. Insbesondere entsteht eine Verzerrung dadurch, daß „Sich-Befinden“ reflexiv ist, während *estar* im Spanischen intransitiv ist, genau wie *ser*.

⁷ Quichua-Ausdruck für „Mutter Erde“.

⁸ In dem ‚Documento de Puebla‘ (Dokument der Dritten Generalkonferenz der Bischöfe Lateinamerikas) wird der Ausdruck „mestizaje cultural“ „kulturelles Mestizentum“ verwendet, und damit das Eigentümliche an der Kultur Lateinamerikas benannt, vgl. Nr. 409; auch Nr. 307, 415.

zuzuschreiben, daß es möglich wurde, diesen ursprünglichen menschlichen Bereich philosophisch neu zu artikulieren, ohne die beiden anderen auszuschließen, sondern im Gegenteil ihre gegenseitige Beziehung und ihre Perichorese zu denken. Um das zu erreichen, soll folgendermaßen vorgegangen werden: Zuerst wird dargelegt, welcher Unterschied im Spanischen zwischen den Verben *ser* und *estar* besteht. Dann werden in einem zweiten Abschnitt die Eigenschaften des *estar* in seiner Differenz zu den Bereichen des Seins und des unbegründeten Geschehens aufgezeigt. Zuletzt fragen wir, ob mit diesem Ansatz etwas Neues gewonnen ist oder ob er sich nur darauf beschränkt, das philosophische Potential des Spanischen auszunützen, um vieles auszudrücken, was über das Sein, das jenseits jeder Gattung steht und dem *lógos* der Aussage vorausgeht, sonst schon gesagt worden ist.

1. *Ser und estar im Spanischen*

Daß „das Sein auf viele Weise gesagt wird“ hat der Philosophie immer zu denken gegeben. So gibt es auch zu denken, daß die spanische und portugiesische Entsprechung der Verben *einai*, *esse*, *sein*, *être*, *to be*, *essere* . . . nicht nur das Verb *ser* ist, sondern daneben auch das Verb *estar*. Jeder Ausländer, der Spanisch gelernt hat, weiß aus eigener Erfahrung, wie schwierig es ihm wird, die beiden Verben korrekt zu verwenden. Wir wollen kurz einige der Merkmale aufzeigen, die sie voneinander unterscheiden.

a) *Estar* ist abgeleitet von dem lateinischen Verb *stare*: fest, aber zur Bewegung bereit stehen. Der Infinitiv *ser* und einige andere Zeitformen dieses Verbs, z. B. das Gerundium *siendo* werden im Spanischen und ebenso im Portugiesischen nicht vom lateinischen *esse* abgeleitet, sondern von *sedere*, und deuten damit auf Beharrung; die anderen Formen des Verbs *ser* werden, wie zu erwarten, in ihrer überwiegenden Mehrzahl von *esse* abgeleitet⁹. *Ser* sowohl als auch *estar* sind im Infinitiv unbestimmt, aber während *ser* von sich aus bei der Mitteilung eine innewohnende, essentielle Bestimmung verlangt, ist *estar* nicht auf eine wesentliche Bestimmung angewiesen, sondern höchstens auf eine umstandsgebundene oder modale. *Ser* bedeutet normalerweise das Endgültige oder zumindest das Dauernde oder Gewöhnliche und bestimmt so das Wesentliche. *Estar* dagegen drückt nicht die eigentliche Natur oder das Wesen der Dinge aus,

⁹ Die *sedere* abgeleiteten Formen kommen nur auf spanisch und portugiesisch (den beiden in Lateinamerika gesprochenen Sprachen) vor, den Unterschied von *ser* und *estar* kennen jedoch auch andere romanische Sprachen. Im Portugiesischen hat jedoch *estar* einen engeren Bedeutungsradius als im Spanischen, und im Katalanischen ist er wiederum enger, und schließlich noch um etwas enger im Italienischen und Altfranzösischen (vgl. J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid 1954, Bd. II, 240 und Bd. I 194 f.). Nach Kusch entspricht auf Quichua *cay* dem *ser* und *estar*, hat jedoch deutlich die Bedeutung von *estar*, denn *cay* ist auch das Demonstrativpronomen (vgl. „*América profunda*“ 96).

sondern einen vorübergehenden Zustand oder einen Umstand, etwas Vergängliches und Umstandsgebundenes, es bedeutet nichts Wesenhaftes.

Dies läßt sich am besten an einigen Beispielen aus dem Sprachgebrauch zeigen: Wenn ich sage „estoy enfermo“ (ich bin krank), bedeutet es, daß ich jetzt gerade krank bin und daß es sich um eine vorübergehende, nicht um eine anlagebedingte Krankheit handelt. Sage ich dagegen „soy enfermo“ (ich bin krank = ein kranker Mensch), bedeutet es, daß ich es von Natur aus, oder zumindest dauernd, bin. Deshalb kann ich auf spanisch nicht sagen „soy contento“ (ich bin froh = ich bin ein froher Mensch), sondern ich muß sagen „estoy contento“, und wenn ich sage „soy feliz“ (ich bin glücklich = ein glücklicher Mensch), so ist damit ein tiefes und dauerhaftes Glücklichein gemeint; sage ich dagegen „estoy feliz“ (ich bin glücklich), so füge ich normalerweise erklärend hinzu, welcher Umstand mich gerade glücklich macht. So kommt es – um noch ein paar Beispiele zu nennen – daß der deutsche Ausdruck „es geht mir gut“ ins Spanische mit „estoy bien“ (*estar* + Adverb) übersetzt wird, sagt man aber „soy bueno“ (*ser* + Attribut), so bedeutet das „ich bin gut“. Ein anderes gutes Beispiel findet sich in der Übersetzung des Vorworts zum Johannesevangelium ins Spanische, „En el principio *era* el Verbo“ (Am Anfang war das Wort), hier wird das Verb *ser* verwendet – „y el Verbo *estaba* en Dios, y el Verbo *era* Dios“ (und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort) – wo abwechselnd *estar* und *ser* verwendet werden, um durch die sprachlich klare Nuancierung die entsprechenden theologischen Nuancen herauszuarbeiten.

b) Dieses letzte Beispiel zeigt einen weiteren Bereich der Unterscheidung zwischen den Verben *ser* und *estar*. Letzteres wird mit der Präposition „en“ (in) verbunden und bezeichnet damit den Ort. *Ser* dagegen kann so nicht verwendet werden. *Estar* enthält daher einen stark räumlichen Bezug. Nebenbei ist anzumerken, daß die räumliche Einordnung nichts Wesentliches über den aussagt, der sich an dem Ort befindet. Man könnte beinahe mit Kusch sagen, daß *estar* das „Da“ eines Daseins bezeichnet, ohne von sich aus sein Sein zu bedeuten.

c) *Estar* bestimmt jedoch nicht ausschließlich den räumlichen, sondern auch den zeitlichen Bezug. Wenn wir sagen „estoy cantando“ (ich singe) soll damit sowohl die Dauer als auch der Jetzt-Bezug dieser Handlung ausgedrückt werden. Es ist jedoch ein Jetzt-Bezug, der zu Ende gehen kann, wenn die Handlung zu Ende geführt ist. Nicht ebenso scheint das *estar* den räumlichen Bezug zu verlieren; es ist, als hätte die Handlung des Singens (oder jede andere, durch das entsprechende Gerundium ausgedrückte, Handlung) als unbestimmten Hintergrund die Möglichkeit, sich in einem Sich-Befinden zu realisieren. In diesem Zusammenhang muß der Ausdruck Kuschs gesehen werden, der vom Sein (*ser*) derer redet, die sich befinden, „estar siendo“ (sich seiend befinden). Der Akt des Seins (*ser*)

erwächst aus dem Hintergrund des Sich-Befindens (*estar*), er ist förmlich in diesem enthalten, wie in einem großen Gefäß des reinen „Da“, das gleichzeitig ein reines „Daß“ ist, das „reine Sich-Befinden“.

d) Schließlich wird das Verb *estar* auch verwendet, um den augenblicklichen Stand einer vergangenen, aber noch wirksamen Handlung auszudrücken, entsprechend etwa dem Perfekt Präsens, so, wenn wir sagen: „ya está“ (es ist soweit), oder „la cena está servida“ (das Abendessen ist aufgetragen). Hierher gehört der Satz Christi am Kreuz: „todo está consumado“ (es ist vollbracht), oder derjenige Caesars „la suerte está echada“ (die Würfel sind gefallen). Das heißt also, daß, indem die Faktizität dessen, was geschehen ist, zum Ausdruck gebracht wird, auch diese Bedeutungsvariante von *estar* eine gewisse Kontingenz enthält, da ja mit ihr ausgedrückt wird, daß etwas sich befindet (als schon Realisiertes oder Durchgeführtes).

e) Eine letzte Unterscheidung zwischen *ser* und *estar* glauben wir in dem Zusammentreffen dessen, was in den Absätzen a) und d) aufgezeigt wurde, erkennen zu können. Wenn wir nämlich sagen „está de Dios“ (Gott hat es geschickt), beziehen wir uns auf eine unergründbare und unveränderliche Verfügung Gottes, die für uns beglückend sein kann oder nicht, die wir aber als eine Art Schicksal erleben. Sagen wir dagegen „es de Dios“ (es ist Gottes), so benennen wir damit etwas positiv, z. B. den Impuls zu einer Handlung, als müßen wir ihr in gewisser Weise eine innere Beziehung zu Gott zu, welche wir, von unserem Vorverständnis her, als gut beurteilen.

Dies alles läßt sich, wie oben schon angedeutet, zusammenfassen: obwohl weder *ser* noch *estar* eine Handlung bezeichnen, sondern einen Akt, dessen Inhalt nicht festgelegt ist (wie bei den anderen Verben, die immer bestimmte Weisen des Seins oder des Sich-Befindens nennen), scheinen sie sich dadurch zu unterscheiden, daß *ser*, wenn man daran teilhat, eine innewohnende (wesentliche) Bestimmung voraussetzt, während *estar* nur eine umstandsgebundene und vorübergehende ausdrückt, insbesondere die Bindung an ein „Da“ oder die der bloßen Tatsächlichkeit.

2. *Estar als grundsätzlicher metaphysischer Bereich*

Auch wenn die sprachliche Unterscheidung von *ser* und *estar* zu denken gibt, gründet der Gebrauch, den die Philosophie davon macht, nicht nur in der Reflexion über die Sprache, sondern im Versuch, damit einen ursprünglichen Bereich der Erfahrung zu benennen. Dieser Bereich ist allgemeinmenschlich: das Eigene an der *América profunda* ist somit nicht das Erleben dieser Erfahrung und nicht einmal das Ausdrücken dieser Erfahrung, sondern die kulturbedingte Tatsache, daß Amerika sich dem widersetzt, das *estar* (Sich-Befinden) für null und nichtig zu erklären oder es im *ser* (Sein) aufgehen zu lassen. Wir wollen jetzt versuchen, den Bereich des

estar anhand gewisser Eigenschaften und Metaphern zu charakterisieren, und sie mit dem in Verbindung zu bringen, was bestimmte Denker ausgedrückt haben, die von eben dem zu reden scheinen, was wir als *estar* bezeichnen. Erst im folgenden Abschnitt wird klar werden, inwieweit dabei Neues zur Sprache kommt.

a) Allgemein kann gesagt werden, daß *estar* der Name ist, der von der Philosophie her und also von der Perspektive der Frage nach dem Sein her dem Vorfeld zukommt, das sowohl vor dem *lógos* als auch vor dem ethischen Anspruch zu denken ist, vorgeordnet also sowohl dem Sinn und der Sprache als auch dem moralischen Guten und der Freiheit. Das *estar* wird zwar erfahren und von der Sprache ausgedrückt, jedoch es entzieht sich. Deshalb ist die erste Eigenschaft, die es bestimmt, seine Wesensart, „vorher“ zu sein, etwas Immer-Vorausgesetztes im Sein der Seienden, in ihrer Wahrheit und ihrem Gutsein.

Kusch zufolge hat Heidegger diesen „vor-ontologischen“ und vorprädikativen Bereich berücksichtigt, es ist der Bereich des „Daß“, der dem *lógos* der Aussage vorausgeht. Mehr noch, Kusch meint, daß Heidegger, hätte er auf spanisch gedacht, vielleicht den Unterschied zwischen *estar* und *ser* ins Spiel gebracht hätte. Da jedoch Heidegger das Dasein ontologisch als das „Sein, das sich befindet“ (d. h. das „Da des Seins“) versteht, und nicht als ein *estar siendo* (Sich seiend Befinden), würde er – immer nach Kusch – das vor-ontologische *estar* als ur-ontologisch einordnen, da er sich auf das *ser* (Sein) konzentrieren würde, ohne weiter auf das vorausgesetzte reine „Da“ einzugehen. Dieser Interpretation entsprechend würde zumindest der erste Heidegger vom *estar* aus der Perspektive des Einbruchs des *ser* in den Bereich des *estar* gesprochen haben, und nicht vom bloßen „Sich-Befinden“. ¹⁰ In Verbindung damit glauben wir, daß für Kusch das „Sich-Befinden“ den Bereich ausfüllt, der im zweiten Heidegger von der *léthe* (oder dem Verborgensein) im Verhältnis zur *alétheia* (der Wahrheit als der Unverborgenheit) eingenommen wird. Es scheint uns, daß dieser „Entzug“ einerseits, mit Heidegger und gegen Hegel, nicht als dialektische Bewegung, andererseits, gegen Heidegger und mit Hegel, auch nicht als „ontologische Differenz“, sondern als Vermittlung zu denken ist. Es handelt sich hierbei nicht um eine dialektische, sondern eine symbolische Vermittlung.

b) Das Reden, das (in allgemeinmenschlichem Sinn) diesen ursprünglichen und ersten Bereich zum Ausdruck bringt, ist das symbolische. So sagt auch Ricœur in seiner Unterscheidung zwischen Symbol und Metapher, daß das Symbol nirgends ganz von der Sprache erfaßt wird, weder von der begrifflichen – deshalb „gibt das Symbol zu denken“ – noch von

¹⁰ Kusch bezieht sich mehrfach auf Heidegger – insbesondere auf den ersten Heidegger –, vgl. „El ‚estar siendo‘ como estructura existencial y como decisión cultural americana“, 575–579, in: *Il Congreso Nacional de Filosofía – Actas II*, Buenos Aires 1973; „América profunda“ 97 ff.; *El pensamiento indígena americano*, Puebla 1970 360 f., usw.

der metaphorischen. Daher spricht Ricœur von einer gebundenen oder haftenden (am Heiligen, am Leben, an der Kraft ..., und, können wir hinzufügen, an der Erde haftenden) Sprache. Mit dem Hinweis auf diese vor-semantische Dimension des Symbols, die jedoch nicht un-semantisch ist, weist Ricœur in die Richtung, die von Kusch mit dem Namen des *estar* (Sich-Befinden) ausdrücklich benannt wird¹¹. Wir meinen, daß auch der Begriff der „Lebenswelt“ des späten Husserl in diese Richtung zielt – auch dies hat schon Kusch aufgezeigt –, obwohl man auch in diesem Fall fragen könnte, ob nun das „vor-“ als „ur-“ verstanden ist, und damit das „Sich-Befinden“ als „Ur-Welt“.

c) Die Metapher, mit der man ausdrücken kann, was paradoxerweise unausdrücklich genannt werden muß, ist die der Verwurzelung, so daß man von der Wurzelhaftigkeit des Wissens und seiner geokulturellen Situationsgebundenheit reden kann. Das „Sich-Befinden“ wird damit zum „Woher“ der Verwurzelung, so wie sein „Wo“ und wie das „Wohin“ der Bergung, die zur Verwurzelung gehört. Das „Woher“, das dem Wir und dem Symbol Wurzeln gibt, entzieht sich. Es ist so unzurückführbar, daß es weder ganz von der Selbstvermittlung der Vernunft, des Sinnes und des Grundes noch von der Vermittlung des Willens oder der Freiheit¹² erfaßt werden kann: ihm haftet immer etwas Früheres, Ursprüngliches und Passives an, sowohl gegenüber dem Denken als auch gegenüber dem Wollen. Es kann von der Reflexion nicht vollständig vermittelt werden, während es im Symbol und durch dieses vermittelt wird, ohne seine unaßbare Unmittelbarkeit zu verlieren.

Das „Wohin“ der Bergung, die das andere Gesicht der Verwurzelung ist, wird in den Symbolen Mutter Erde und Heim ausgedrückt, den für Lateinamerika so typischen Erlebnis- und Symbol-Gestalten. Daher sind für diese Art des Denkens das Gefühl der Zugehörigkeit zur Erde und das Vertrauen ins Leben früher als die Distanz, die die kritische Frage, und früher als die Distanz, die der entwurzelnde Exodus hervorruft, welcher durch die eschatologische Verheißung oder die ethische Infragestellung herbeigeführt wird. Diese Zugehörigkeit und dies Vertrauen nehmen der Erde und dem Leben nicht ihre religiöse und transzendente Dimension, sondern setzen sie vielmehr voraus. Beide Arten der Distanz (die der Frage nach dem Sein einerseits und die der Infragestellung durch Gottes Wort andererseits) haben ihre Vorbedingung in der Verwurzelung. Das „Wo“ schließlich dieser Verwurzelung gibt den geokulturellen Ort der Universalität des Wissens an. Das schließt weder die spekulative Frage nach dem Sein noch die ethische aus, sondern es verhindert bloß,

¹¹ Wir beziehen uns hier vor allem auf Ricœurs Artikel „Parole et symbole“, RevSC 49 (1973) 142–161.

¹² Wenn wir von der Vermittlung der Freiheit reden, beziehen wir uns nicht nur auf eine mögliche Selbst-Vermittlung, sondern auch auf die Vermittlung durch die Freiheit des Anderen.

daß diese den *lógos* und das *éthos* von der Dimension des Symbols, der Fleischwerdung und des Chthonischen, trennen.

d) Von diesen Eigenschaften des *estar*, der innewohnenden Unbestimmtheit, der Faktizität, der Situationsgebundenheit leitet sich eine Eigenschaft der Wesen, die sich seiend befinden: ihre ontologische Armut und Ohnmacht ab. Denn selbst die Beschaffenheit des Seienden in seinem Sein, wenn die Volkswisheit sie von der Wurzelhaftigkeit des Sich-Befindens (*estar*) aus denkt, ist ungewiß und zufällig. In Verbindung hiermit spricht Kusch von der Suche oder dem Weg der Weisheit, den der Mensch durchläuft, um, ausgehend vom reinen Sich-Befinden, durch Vermittlung der Symbole den begründenden Mittelpunkt seines Seins zu finden. Wenn er diesen gefunden hat, steht er jedoch nicht zu seiner Verfügung, sondern er muß, da das Böse immer weiter droht, beständig durch das Heilige, das sein Mittelpunkt ist und sich entzieht, gerettet werden.

Das Böse kann, wenn es von dem vorausgesetzten, numinosen und unverfügbaren Bereich des „*estar*“ her gedacht wird, weder ganz einer Logik der Identität noch einer Ethik der Freiheit zugeordnet, sondern nur vom Heiligen aus, das unverfügbar und abgründig ist, beschworen werden. Kusch sagt, daß Gott im Mythos (und ähnliches könnte man vielleicht *mutatis mutandis* von der Heilsgeschichte sagen) nicht „ist“ (*es*), sondern „sich befindet“ (*está*): er „befindet sich“, insofern er mittels der Symbole, der symbolischen Erzählung und der Ritualhandlungen das Subjekt dieser Erzählung und Handlungen in seinem Sein errettet, wenn auch diese Rettung nicht definitiv ist, sondern immer wiederholt werden muß.

e) Zum Schluß wollen wir versuchen, den vier Grundmerkmalen von „Sein“, die W. Marx formuliert hat, und den ihnen entgegengesetzten von „Geschehen“ die entsprechenden Eigenschaften des „Sich-Befindens“ gegenüberzustellen. Wir wollen jedoch nicht bloß mit Worten spielen: vermittels dieser Begriffe deuten wir auf einen dritten, von den beiden erwähnten verschiedenen Bereich des Denkens hin, der allerdings die beiden anderen nicht ausschließt. Deshalb bleiben diese auf *estar* bezogenen Begriffe zum Teil nahe bei denen, die zum „Sein“ gehören, andere aber sind denen näher, die dem „Geschehen“ entsprechen, und deshalb können sie in ihrer wechselseitigen Vermittlung begriffen werden.

Wir sagten, daß das Sein in der von den Griechen herkommenden philosophischen Tradition vor allem als Selbigkeit, Notwendigkeit, Intelligibilität und Ewigkeit (die als Gegenwart gedacht wird) begriffen wird. Diesen Eigenschaften haben wir, um das Eigentümliche des Horizonts des Geschehens, das zum Glauben an die Schöpfung und an die Heilsgeschichte gehört, zu erfassen, die Begriffe Andersheit (oder Unterschied), Gratuität, Geheimnis und geschichtliche Neuheit entgegengesetzt. Bei

dieser letzteren muß besonders das Moment der Zukünftigkeit unterstrichen werden, das der Verheißung und der Eschatologie.

Um die Eigenschaften des *estar* zu bezeichnen, die den beiden vorhergenannten Reihen entsprechen, könnte man folgende Begriffe verwenden: 1. *Mehrdeutigkeit*, die sowohl von der Identität als auch von der Andersheit unterschieden werden muß. Wir wollen mit diesem Wort einerseits die Überdeterminierung und Plurivalenz des Symbolischen hervorheben, das aber nicht aus Armut, sondern aus Reichtum uneindeutig ist; andererseits soll damit gesagt werden, daß es der rein logischen oder rein ethischen Bestimmung vorausgeht, wie oben schon gezeigt wurde: die Bestimmung des Symbols in einem konkreten Hier und Jetzt wird nicht ausschließlich vom *lógos* oder von der freien Andersheit her gegeben, sondern sie besteht in der wechselseitigen Beziehung beider mit der symbolischen Verwurzelung. 2. *Schicksalhaftigkeit*, denn es geht weder um intelligible Notwendigkeit, die wissenschaftlich ausdrückbar und vorhersagbar ist, noch um eine Gratuität, die von der Freiheit und der Gnade her verstanden wird, sondern um die besondere Notwendigkeit des Faktischen, auch wo uns dieses nicht verständlich ist, und um die Gratuität dessen, das für uns unerklärlich ist, weil ein für uns blindes Schicksal waltet, oder weil mit uns ein Spiel getrieben wird. 3. *Abgründigkeit*, die, wenn man sie auch durch Weisheit „wissen“ kann, nicht objektiv erkennbar ist, da sich sowohl in diesem Wissen wie in dem Symbol, das es ausdrückt, etwas „entzieht“, als Geheimnis, das nicht zum intellektuellen Problem werden kann. Heidegger spricht von einem solchen Sich-Entziehen, wo er die Wahrheit als Bewegung der *a-létheia* oder Unverborgenheit benennt, die von der *léthe* oder Verborgenheit her verstanden wird; Heidegger jedoch denkt nicht das unzurückführbar religiöse Wesen eines solchen Sich-Entziehens. Wir haben vorher bei der Behandlung der dritten Eigenschaft des Horizontes des Geschehens vom „Geheimnis“ gesprochen; vom Geschehen her wird aber dieses Geheimnis besser als der *lógos amoris* oder als das „Weil“ verstanden, d. h. als der ungeschuldete Sinn, der zur Liebe gehört, wie beispielsweise in dem *amo quia amo* des hl. Bernhard¹³. In der Perspektive des *estar* dagegen wird die Abgründigkeit vielmehr als Voraussetzung des *lógos* wie auch der Liebe verstanden, ohne jedoch die Perichorese mit beiden auszuschließen. 4. Dazu kommt die *Unvorhersehbarkeit*, die das „Sich-Befinden“ charakterisiert, die es auch der vierten Eigenschaft des Geschehens annähert. In diesem letzteren Fall jedoch ist sie als das Unvorhersehbare gedacht, das von der gnädigen Freiheit gegeben wird, in dem anderen dagegen von der abgründigen Schicksalhaftigkeit her, die Freiheit und Gnade nicht aus-

¹³ Bei dem „Weil“ denken wir an Heideggers Interpretation eines Satzes von Angelus Silesius, in: ‚Der Satz vom Grund‘, Pfullingen 1957, 68 f.; wir wollen jedoch mit diesem Ausdruck den Sinn oder *lógos* bezeichnen, der der Liebe, wie sie in dem Satz Bernhards gedacht ist, entspricht. Heidegger zielt auf etwas, das der Abgründigkeit des *estar* näher ist.

schließt, sich mit ihnen aber nicht von sich aus identifiziert. Deshalb ist das zeitliche Moment, das im „Sich-Befinden“ zum Ausdruck kommt, das des Anfangs (*arché*); es ist also nicht so sehr das Moment der Anwesenheit (wie im Horizont des Seins), sondern das der Abwesenheit – die ja auch eine Art von Anwesenheit ist. Diese Anwesenheit in der Abwesenheit jedoch wird nicht von der Zukunft her begriffen, wie es bei der geschichtlichen Neuheit, die dem Geschehen und dem Verheißen zugehört, der Fall ist, sondern von dem Gedanken an das Unvordenkliche und an eine zeitlose Vergangenheit.

Wollen wir alles über das *estar* Ausgeführte in einer trinitarischen Terminologie zusammenfassen, so läßt sich sagen: der Standort des „Sich-Befindens“ kommt in dem Ursprungslosen zum Ausdruck, das negativ als Entziehung oder abgründiges Geheimnis bezeichnet wird, während das Noetische oder das Pneumatische¹⁴, die eher den Horizonten des Seins als *lógos* einerseits und den kontingenten Geschehens andererseits zugehören, nicht so stark betont werden. Wollten wir die Terminologie Stanislas Bretons verwenden, der drei Möglichkeiten sieht, den Anfang metaphysisch zu begreifen¹⁵ so ist es offenbar, daß eine Metaphysik des *estar* dem „Prinzip-Nichts“ näher stünde, das der negativen Ontologie und Theologie zugehört, als dem „Prinzip-Alles“, das zum Begreifen des Seins als *hén kai pán* gehört oder dem „Prinzip-eminencia“, in dem eine Synthese des Seins und des Geschehens, das die unbegründete Schöpfung darstellt, hervorleuchtet. Breton jedoch charakterisiert, wo seine Schrift vom „Prinzip-Nichts“ handelt und sich zum Neoplatonismus hin orientiert, dieses als „Nichts“ (im Gegensatz zum Sein). Die Verwendung des Verbs *estar* kann dazu helfen, diesen Tatbestand neu zu formulieren.

Vielleicht ist es nicht ganz gelungen, mit der philosophischen Kategorie, die wir angewandt haben, als wir das *estar* (Sich-Befinden) bestimmten, das Allgemein-Menschliche voll zu erfassen, das in der situationsgebundenen Erfahrung Lateinamerikas verwurzelt ist. Wir zweifeln jedoch nicht daran, daß die Erfahrung der Verwurzelung in der Mutter Erde und des „Wir“ als Volk, das sie bewohnt, und seines eigenen weisen und symbolischen Denkens, Momente des Allgemeinmenschlichen sind, die die Eigenart der lateinamerikanischen Kultur aufzeigen, und die die Philosophie in ihren Beziehungen untereinander denken, benennen und ordnen muß.

¹⁴ Der Gegensatz „noetisch“ und „pneumatisch“ kommt von *M. Blondel* und seinem „trinitarisme unitaire“; auch Blondel spricht von einer vermittelnden Instanz zwischen beiden Polen (vgl. vor allem „La Pensée“ I und II, Paris 1934). Er neigt dazu, sie als das „Sein“ zu denken, das Denken und Aktion verbindet. In seiner lateinischen Dissertation *De Vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*, Lutetiae Parisiorum 1893, spricht er auch von „numen“.

¹⁵ Vgl. *S. Breton*, *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Paris 1971, 175–192.

3. *Das Denkmodell des estar und die Modelle anderer Denker*

Wir hatten als letzten Abschnitt dieses ersten Teils unserer Untersuchung die Frage nach der Originalität des metaphysischen Modells gestellt, durch das das *estar* als grundsätzlicher Bereich, der in der Volkswisheit zum Ausdruck kommt und sich in ihr entzieht, erschlossen wird. Es handelt sich hierbei natürlich nicht um eine Originalität, die etwas Neues entdecken will, sondern die in einer neuen Sprache einen ursprünglichen und allgemeinmenschlichen Bereich zu sagen versucht, den viele Denker unterschwellig mitgedacht haben, der jedoch nicht ausreichend klar zum Ausdruck kam oder nicht in seiner Eigenheit und in seinen Beziehungen zu anderen, ebenfalls wurzelhaft menschlichen, metaphysischen Grundbereichen gedacht wurde. Das wird deutlich, wenn wir unsere Fragestellung an zwei Denker herantragen, von denen vorher schon die Rede war, um sowohl Nähe als auch Distanz zu ihnen herauszuarbeiten, nämlich zu Heidegger und Ricœur, die beide von dem zu sprechen scheinen, was wir als *estar* bezeichnen.

Es wurde schon erwähnt, das Heidegger wie wir auf das Vor-Ontologische und Vor-Prädikative hinweist, auf das bloße „Daß“, das dem *lógos* der Aussage vorausgeht, und auf den abgründigen und unverfügbaren Bereich des „Es“ im „Es gibt Sein“. Wir zeigten auch, daß das *estar*, das sich entzieht, der *léthe* zu entsprechen scheint, in ihrer nicht-dialektischen Beziehung zur *a-létheia*, und auch dem „Enteignis“ in seiner Beziehung zum „Ereignis“. Andererseits denkt Heidegger auch das, was symbolisch vom Dichter gesagt wird, und er greift auf das Symbol von der Erde und auf Metaphern der Verwurzelung zurück, um sein Denken auszudrücken. Soll hier nur mit anderen Worten etwas wiederholt werden, was schon von Heidegger gesagt worden ist?

Auf diese Frage muß zumindest geantwortet werden, daß die Unterscheidung, die die spanische Sprache mit ihren Verben *ser* und *estar* auf der Ebene der sprachlichen Verwurzelung selbst herstellt, dazu helfen kann, diesen Bereich auszudrücken, auf den Heidegger hinzuweisen scheint. Wir glauben jedoch, daß über die sprachlichen Unterschiede hinaus auch noch andere mehr oder weniger klare Unterschiede zu seinem Denken vorhanden sind. Es handelt sich, soweit wir erkennen können, um folgende:

a) Zunächst sucht das *estar* als metaphysische Dimension den ursprünglichen Bereich zu nennen, der nicht nur dem *lógos* der Aussage vorausgeht und nicht auf ihn zurückführbar ist, sondern der dem *lógos* überhaupt als *lógos* (und folglich auch dem der Sage) vorausgeht¹⁶, nicht nur dem Grund als Warum, sondern sogar dem Grund als Weil, der da-

¹⁶ Es liegt auf der Hand, daß es sich nicht um ein zeitliches Vorhergehen handelt, sondern um eine Art von *prioritas ordinis*.

mit in die Richtung der Stille und der Sighetik vorstößt, von denen Heidegger ebenfalls schon spricht.

b) Außerdem versuchen wir, wenn wir vom *estar* sprechen, wie Kusch das Religiöse (Heilige, Numinose) auszudrücken, das zu diesem Bereich gehört, das eine a-theistische Interpretation nicht zulassen würde (nicht einmal vermittelt durch Ausparung, wie es im heideggerschen Denken möglich wäre). Das Symbol der *Pacha Mama* bezieht sich auf die Erde als auf etwas Heiliges, als auf die Wurzel des chthonischen Moments sowohl der Religion wie des ethisch-kulturellen „Wir“. Auf diese Weise erscheint darüber hinaus die Unzurückführbarkeit des Religiösen als solchen, nicht nur in bezug auf den Bereich des bloßen *lógos* (selbst des weisheitlichen *lógos*), sondern auch auf den der bloßen Ethik (auch der Ethik der Transzendenz und Andersheit). Man kann vielleicht sagen, daß Heidegger, wo er die Erde denkt, sie vor allem vom Kunstwerk aus oder als einen Bereich der Welt denkt; die Philosophie des *estar* dagegen versucht sie auch vom Religiösen her und als religiöses Symbol zu denken, das gleichzeitig die Hierophanie und das Entziehen des Heiligen zum Inhalt hat. Wie schon gesagt, steht diese Eigenschaft des *estar* in Verbindung mit der ontologischen Armut derer, die sich seiend befinden, und mit ihrem Angewiesensein darauf, vom Bösen erlöst zu werden, um sie selbst zu sein, von dem Bösen, das mehr ist als nur das Chaos und das nicht ein bloßes Übertreten des moralischen Gesetzes ist, sondern eine wurzelhafte und glaubensmäßige (dämonische) Dimension hat, von der nur Gott erlösen kann.

c) Obwohl überdies, wie schon erwähnt, das Sich-Entziehen des *estar* – wie das der *léthe* bei Heidegger – nicht dialektisch ist, kann doch, anders als bei Heidegger, die Beziehung zwischen *estar* und dem Symbol als Vermittlung gedacht werden, nicht als dialektische, sondern als symbolische. Dazu ist es notwendig, von der Erfahrung der Volkswisheit her die Vermittlung der beiden Bereiche (des *estar*, das sich entzieht, und des *lógos* der Weisheit, der im Symbol zu Erde oder zu Fleisch geworden ist) mit einem dritten Bereich zu denken: dem ethischen. Diese in der Volkswisheit gegebene Vermittlung zwischen den drei Bereichen war es, die wir „symbolische Vermittlung“ genannt haben: sie ist der Gegenstand des zweiten Teils dieser Abhandlung.

d) Die genannten Eigenschaften der Wurzelhaftigkeit und Symbolhaftigkeit führen schließlich beim Verständnis des *estar* – entsprechend der Eigenart dieses spanischen Verbs – dazu, daß die Ereignishaftigkeit und die Zeit (selbst die zeitigende Zeit) nicht so sehr betont werden wie bei Heidegger. Betont wird statt dessen die Verwurzelung in der Erde und daher die ursprüngliche und ursprunggebende Raumwerdung der Situationsgebundenheit und Geokultur.

Weiter oben hatten wir angekündigt, Unterschiede nicht nur zu Heideggers Denken aufweisen zu wollen, sondern auch zu dem Ricoeurs.

Diese herauszuarbeiten ist noch schwieriger, denn das *estar* befindet sich, wie schon erwähnt, in einer Linie mit dem, was, Ricœur zufolge, am Symbol nicht zur Sprache kommt – nicht kommen kann, nicht einmal in die metaphorische Sprache. Ricœur weiß andererseits vom hierophanischen Charakter jeglichen Symbols, so wie er in den Symbolen des Bösen einen Bereich des Bösen erkennt, der nicht auf die Logik des Seins oder auf die Ethik der Freiheit zurückführbar ist. Mehr noch, der Bereich der Zugehörigkeit und der Verwurzelung gehört in Ricœurs Denkansatz eher dem Symbol zu als der Distanz. Insbesondere ist es die Dichtung, die uns die ursprüngliche Dialektik von Zugehörigkeit und Distanz denken läßt, und uns die Welt des Vor-Objektiven und des Vor-Prädikativen eröffnet. Dies alles gehört zu dem Bereich, den wir als das „reine Sich-Befinden“ bezeichnet haben.

Was ist also gegenüber dem Denkansatz Ricœurs das Neue an dem, was wir über das *estars* sagen? Zunächst einmal scheint uns die Herausstellung des *estar* dazu beizutragen, dieser anderen Dimension einen Namen zu geben, der nicht auf den *lógos* (nicht einmal auf den von Gottes Wort) noch auf das *éthos* (selbst das der Unbeschuldbarkeit und der unbegründbaren Gabe) zurückzuführen ist. Ricœur denkt als Philosoph (und zwar als „Grieche“) und als Christ, und durch diese doppelte Ausrichtung seines Denkens und mittels der wechselseitigen Beziehungen dieser Richtungen in seinem Denken, wird dieses überaus fruchtbar für ein philosophisches Denken, das von der Volksweisheit her zu denken sucht. Ricœur beläßt unserer Meinung nach jedoch nicht genügend Raum für das, was die Religion an Numinosem und Chthonischem enthält, d. h. für das, was wir „die Wahrheit des Heidentums“ nennen könnten, und was, wie wir glauben, in das kulturelle Mestizentum in Lateinamerika eingegangen und von ihm verändert worden ist. Dies findet sich in gewisser Weise in nietzscheschen Zügen bei Heidegger, ist aber bei ihm nicht durch die jüdisch-christliche Wahrheit vermittelt und „gerettet“¹⁷.

Es genügt deshalb nicht, auf den Begriff der „Lebenswelt“ oder der „Welt des Textes“ zurückzugreifen, um das *estar* zu denken. Denn wenn es auch notwendig ist, die vor-objektive Welt, von der uns Poesie und Mythos reden, zu denken, halten wir es doch für wichtig, den ursprünglichen Bereich der Verwurzelung aller Welt (auch der des Lebens oder des symbolischen „Texts“) als unzurückführbar verbindenden Bereich, der

¹⁷ Bei Ricœur kann eine Entwicklung in seiner Einstellung zum Religiösen festgestellt werden. Während er früher dazu neigte, Glauben und Religion einander entgegenzusetzen, stellt er in „Manifestation et proclamation, in: Le Sacré, Rom 1974, 57–76, die Frage nach der Vermittlung zwischen der Manifestation des Heiligen und der Verkündigung des *kérygma* im christlichen Sakrament. Es ist hierbei, scheint uns, möglich, das chthonische und numinose Moment der christlichen Religionsauffassung noch stärker positiv zu bewerten. In „La métaphore vive“, Paris 1975, 397, stellt er sich selbst Heidegger entgegen, dessen Ontologie – im Gegensatz zu der seinen – „aus einem genaueren Hinhören zu den Griechen als zu den Hebräern, zu Nietzsche als zu Kierkegaard entsteht“.

vor dem *lógos* und deshalb sowohl vor dem *kósmos* als auch vor dessen Gegenteil, dem Chaos, ist, genauer zu untersuchen: dies ist der besondere religiöse Bereich, den die Symbole zu denken geben. Wir halten es für wichtig, diesen Bereich, der eine Eigenschaft der lateinamerikanischen Volksweisheit ist, herauszuarbeiten und ihm einen Namen zu geben, und wollen ihn, wie es die spanische Sprache möglich macht, als Unterschied zwischen *ser* und *estar* denken.

II. Die symbolische Vermittlung

1. Die Phänomenologie der Weisheit des Volkes und der in der Weisheit des Volkes begründete spekulative Denkansatz

In dem Buch C. Cullens ‚Fenomenología de la crisis moral‘¹⁸ (Phänomenologie der Krise der Moral) wird der Versuch gemacht, eine Phänomenologie (mehr im Hegelschen als im Husserlschen Sinn dieses Begriffs) der Weisheit des Volkes als Erfahrung zu erarbeiten. Dieser Erfahrung und dem Buch über sie liegt als eines ihrer Struktur motive die Bewegung der Vermittlung zugrunde, deren ethisch-religiöses Subjekt das Wir (Wir-Volk) ist. Sie vermittelt den semantischen Hintergrund der Verwurzelung, dessen Symbol die Erde ist, der Ort, an dem sich dieses Wir befindet, mit der Weisheit dieses „Wir-Volks“, dessen Logik oder Syntax, obgleich allgemeingültig, im Element des Einzelnen (d. h. im Symbol) gegeben ist. Die Vermittlung zwischen diesen beiden Ebenen ergibt sich durch eine dialogische und folglich ethische Pragmatik, die sowohl in vertikaler, d. h. ethisch-religiöser, als auch in horizontaler, d. h. ethisch-politischer, Richtung wirkt. So kommt es, daß die in der Erde verwurzelte und ethisch ausgerichtete Weisheit des Volkes ihren eigenen *lógos* im Element des Symbols besitzt, einen *lógos*, der allgemeingültig, aber situationsgebunden ist, der festgelegt ist, aber offen bleibt; denn er sagt eine innere Beziehung sowohl zum *estar* (dem Sich-Befinden als unzurückführbarem Bereich des Symbols) wie zum *éthos* und der ethischen Unzurückführbarkeit des Wir aus.

Mit anderen Worten, die Vermittlung ergibt sich auf phänomenologischer Ebene¹⁹ zwischen dem Bereich des *estar* und dem des *lógos* der Weisheit im Symbol, und der Ort der Vermittlung ist das Wir in seiner

¹⁸ In San Antonio de Padua (Buenos Aires) 1978 veröffentlicht. Die dort angewendete Unterscheidung zwischen Semantik, Pragmatik und Syntax kommt von Ch. Morris, Science, Language and Behaviour, New York 1946, ist jedoch eigenständig verarbeitet.

¹⁹ Cullen selbst sieht die Parallelen – im Unterschied und im Zusammentreffen – zwischen seinem Buch ‚Fenomenología de la crisis moral‘ und dem phänomenologischen Syllogismus bei Hegel (die Vermittlung „*estar*-Wir-Symbol“ entspricht der Vermittlung „Natur-Geist-Logik“ in der Phänomenologie des Geistes); Cullen stellt auch die Frage nach den Syllogismen, die dem enzyklopädischen und dem logischen Syllogismus am Ende der ‚Enzyklopädie‘ entsprechen. Die Ausdrücke, die wir weiter unten verwenden, „plurale Identität“, „ethische Identität“ und „Identität in der Differenz“ stammen von Cullen, sind aber hier eigenständig aufgefaßt. Dasselbe gilt für unsere Verwendung von *estar* in bezug auf die von Kusch.

ethischen und religiösen Funktion. So wird es verständlich, daß der Weiskern der Kultur eines Volkes, der in Symbolen zum Ausdruck gelangt, nicht nur mythisch und ethisch ist, sondern auch weise (er gehorcht einer Logik), und somit allgemeingültig, wenn auch an eine geokulturelle und ethische Situation gebunden²⁰.

Wir setzen im folgenden die phänomenologische Darstellung und Beschreibung der Erfahrung, die als Weisheit des Volkes auftritt, so wie es in den beiden letzten Absätzen aufs äußerste verkürzt dargestellt wurde, als schon bekannt voraus. In diesem zweiten Teil unserer Untersuchung haben wir uns das Ziel gesetzt, auf spekulativer Ebene (und nicht phänomenologisch) die Vermittlung zur Sprache zu bringen, um die es dabei geht, die wir mit einem umfassenden Begriff „symbolische Vermittlung“ genannt haben, weil sie im Symbol und vermittels des als Ganzes genommenen Symbols auftritt, d. h. als *symbolon* dessen, was sich entzieht, dessen, was gezeigt wird, und dessen, wem es gezeigt wird. Das *sym-bolon* nämlich ist, wie sein Name auf griechisch schon zeigt, Identität im Unterschied.

Diese Vermittlung soll jetzt nur insoweit zur Sprache kommen, als sie es ermöglicht, spekulativ eine Identität zu denken, die den Unterschied gelten läßt. Es wird sich zeigen, daß es weder um eine abstrakte noch um eine dialektische, sondern um eine Identität geht, die zuläßt, daß das Heilige sich entzieht, die den ethischen Unterschied und die Transzendenz gelten läßt und es möglich macht, sowohl geokulturelle als auch historische Gegebenheiten zu unterscheiden. Je nach dem Zusammenhang kann diese Identität plurale, ethische oder symbolische Identität genannt werden: plural, weil sie eine der Einheit innewohnende Unterscheidung begreift; ethisch, weil sie nicht trotz des Unterschieds, sondern dank seiner auftritt, und zwar als substantielle Kommunion von Freiheiten; symbolisch, weil sie in der vereinigenden und schonenden Einheit des *symbolon* auftritt. Wie schon gesagt, wird in der phänomenologischen Darlegung der Ort der Vermittlung vom Wir, d. h. vom Ethischen, besetzt; im spekulativen Denkansatz, der unserer Arbeit zugrunde liegt, wird der Ort der Vermittlung von der Weisheit selbst eingenommen, insofern sie einen *lógos* voraussetzt, der weise, aber auch symbolisch und ethisch ist.

Hiermit können wir ein neues Verständnis des Seins als spekulativen Prinzips und Grundes begründen, und die Identität, Intelligibilität, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Seins neu denken. Es handelt sich dabei um ein Prinzip spekulativen Verstehens, das seine innere Beziehung zu dem unzurückführbaren Bereich des *estar* und zu den unzurückführbaren ethischen Merkmalen des Wir, der Andersheit und der

²⁰ *Ricoeur* spricht über den „ethisch-mythischen Kern“ der Kulturen in seiner Arbeit „Civilisation universelle et cultures nationales“, in: *Histoire et Vérité*, 5. Aufl., Paris 1955, 286–300.

Transzendenz nicht aufgibt. Ein solcher spekulativer *lógos* ist in unserem Ansatz nicht mehr als die „Übersetzung“ oder Übertragung des *lógos* der Weisheit, der phänomenologisch durch die Weisheit des Volkes im Element des Symbols erfahren wird, in den Bereich der philosophischen Frage nach dem Sein.

2. Die Vermittlung des *lógos* der Weisheit und seine spekulative Übertragung

Der *lógos* der Weisheit des Volkes ist der logische Bereich der Weisheit des *symbolon*. Es ist Prinzip des allgemeinen Verstehens und deshalb auch der Weltanordnung (der Anordnung der „Welt“ der Weisheit, im Element des Symbols, und der weisen Anordnung der Welt selbst, im Element des Begriffs und dem der Handlung). Folglich ist er auch das Prinzip einer möglichen wissenschaftlichen Grundlegung, die in dem Begriff der Weisheit verwurzelt ist. Den *lógos* der Volksweisheit kennzeichnet, selbst wenn er in seiner spekulativen Übertragung betrachtet wird, eine zweifache Offenheit. Auf der einen Seite hat er eine innere Beziehung zu dem ethischen Anspruch des Absoluten, der im und durch das ‚Gesicht zu Gesicht‘ im Wir vorliegt; und dieser *lógos* hat andererseits auch eine wesentliche Beziehung der unzurückführbaren Spannung zum Symbol und dessen unerschöpflichem hermeneutischen Potential, so daß er wesentlich auf den numinosen Bereich des *estar* bezogen ist. Es ist ein freier *lógos*, der aber Bindungen hat; ein allgemeiner, aber situationsgebundener *lógos*. Sein Überschuß an Sinngehalt und seine wurzelhafte Zugehörigkeit lassen ihn offen gegenüber immer neuen geschichtlichen und geokulturellen Situationen und gegenüber neuen Manifestationen des Heiligen, das sich, trotz allem, entzieht. Es handelt sich demnach um ein Prinzip der verständlichen Vernunft, das dennoch numinoses Geheimnis ist; des Spekulativen, das gleichzeitig zum praktischen Leben gehört, weil es als Weisheit das Leben ethisch lenkt und den religiösen Bezug zur Erlösung herstellt, die von dem Anderen, Heiligen und Transzendenten her in es einfließt. Daher ergibt sich in der Weisheit des Volkes eine Art *perichóresis* dieser drei transzendentalen Bereiche: des Religiösen, des Logischen und des Ethischen.

Worin besteht nun die Vermittlung zwischen *éthos* und Symbol, die zum *lógos* der Weisheit des Volkes *qua lógos* gehört? Sie besteht darin, daß diese sowohl dem semantischen Hintergrund des Symbols, ohne es auszuschöpfen, als auch dem ethischen Imperativ, ohne ihn unterzuordnen, die Form der intelligiblen Bestimmung gibt. Was das Symbol betrifft, gibt sie ihm intelligible Form und Bestimmung, indem sie es mit dem absoluten ethischen Anspruch und von ihm aus vermittelt. Dieser lenkt im Praktischen die Freiheit des Wir und im Wir bei der Aneignung und der Schöpfung von Symbolen. Auf diese Weise erhält die Mehrdeutigkeit des

Symbols, die aus dem Überschuß, nicht aus einem Mangel herrührt, d. h. seine unerschöpfliche Reserve an Sinngehalt und sein semantisch überdeterminierter Hintergrund, eine im Kontext eindeutige Interpretation. Das ergibt sich daraus, daß der ethische Anspruch, mit dem der *lógos* es vermittelt und von dem aus das Symbol ausgelegt wird, keine Mehrdeutigkeit zuläßt, sondern ein ethisch absolutes Urteil bei der Art und Weise notwendig macht, in der man sich die Symbole existentiell aneignet. Deshalb macht sie ein logisch absolutes Urteilsvermögen nötig.

In bezug auf den absoluten ethischen Anspruch andererseits dient der *lógos* der Weisheit, wo er sie mit dem semantischen Hintergrund des Symbols und seiner geokulturellen und geschichtlichen Situationsgebundenheit vermittelt, dazu, in ihr einen bestimmten Inhalt zu erkennen, d. h. ein konkretes und situativ festgelegtes Gesicht der Erde. Der Imperativ wird so zur ethischen Unterscheidung, d. h. zum Urteil und zur Sonderung, ethisch und intelligibel zugleich.

3. Intelligibilität, Identität, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des *lógos*

Aus dem Gesagten kann man schließen, daß das spekulative Prinzip, da es das Prinzip der Weisheit ist, unzurückführbar intelligibel und Quelle der Intelligibilität ist; als Prinzip der Weisheit erschöpft es aber den semantischen Hintergrund des *estar* nicht und kann ihn nicht erschöpfen. Und es kann nicht ohne ethische Führung vorkommen. Die Intelligibilität des *lógos* gibt nicht nur der bestimmten Interpretation des Symbols und der Erkenntnis der Weisheit und des Ethos allgemeingültige, wenn auch situationsbedingte, Form, sondern sie begründet eben deshalb in der historischen Zeit die plurale Identität einer Tradition von Interpretationen und in dem ethisch-kulturellen und ethisch-politischen Raum die plurale Identität einer Gemeinschaft von Optionen. Solch eine plurale Identität ist möglich, weil die ethische Instanz, von der aus der *lógos* der Weisheit den semantischen Überschuß des *estar* vermittelt, eine Bestimmung durch positive Andersheit (die ethische Andersheit des „Ich-du-er“, (welche die plurale Identität des „Wir“ ausmacht) voraussetzt, nicht nur eine Bestimmung durch begrenzende Negation als bloßer „Fall“ eines formalen oder dialektischen Gesetzes: in diesem Sinn trifft nicht zu, daß *omnis determinatio est negatio*. Allerdings setzt auch diese Instanz, als ethische Instanz, eine absolute Negation voraus, d. h. die Ausschließung nicht der gerechten Andersheit und ihrer Wahrheit, sondern jeglicher ungerechten Interpretation und Ordnung der Welt, die, weil sie ungerecht sind, gewissermaßen nicht *de jure* wahr sein können. Eine solche plurale Identität des *lógos* der Weisheit und seiner spekulativen Übertragung können wir auch symbolische und ethische Identität nennen, weil es sich um eine Identität im Unterschied handelt, wie die des

symbolon, dessen *lógos* sie ist, und wie die des ethisch-religiösen Wir, dessen Intentionalität symbolisch ist.

Der *lógos* der Weisheit aber, obzwar er ethisch gelenkt und symbolisch gebunden ist, hört nicht auf, *lógos* zu sein, d. h., er besitzt immer eine spezifische Dimension der Wahrheit und Vernunft, die weder auf das *éthos* noch auf das Symbol zurückgeführt werden kann. Deshalb kann er in den philosophischen Bereich der Frage nach dem Sein „übertragen“ und somit ausschließlich in seiner spekulativen Dimension „abstrahiert“ werden, ohne seine Perichorese zum Guten und zur Gerechtigkeit oder zu dem wurzelhaften Mysterium aufzugeben, das dem Symbol seine Numinosität verleiht. In dem spezifisch spekulativen Bereich der Philosophie können wir auch von der pluralen Identität als von einer analogischen reden, wenn nur die Analogie des Seins, von der hier die Rede ist, in ihrer Beziehung einerseits zu der *analogia symboli* begriffen wird, und andererseits zu der Analogie als *intentio ad assimilationem*, die ihrerseits ethisch zu verstehen ist²¹.

Wenn die Intelligibilität und die Identität des spekulativen Prinzips aus der Perspektive der Weisheit des Volkes so zu verstehen sind, wie muß dann dessen Notwendigkeit begriffen werden? Es handelt sich um eine intelligible Notwendigkeit, die folglich nicht auf ein ethisches und ein symbolisches Prinzip zurückgeführt werden kann. Es ist jedoch eine Notwendigkeit, die sowohl die ethische Gratuität und die historische Neuheit zuläßt, die von dem freien und kontingenten, deshalb aber nicht willkürlichen, Geschehen abhängen, wie die Unvorhersehbarkeit, die nicht nur von dieser Freiheit abhängt, sondern auch von der vorhergehenden Überdeterminierung des *estar*, ohne deshalb äquivok zu sein.

Schließlich führen die Intelligibilität, Identität und Notwendigkeit des Prinzips zur Erklärung seiner Allgemeingültigkeit. Es handelt sich dabei weder um eine abstrakte noch um eine konkrete, sondern um eine situationsgebundene Allgemeingültigkeit. Es wird nicht „angewendet“ oder dialektisch in den Singular vermittelt durch eine Vereinzelung in der bloßen begrenzenden Negation oder in der Negation der Negation. Denn seine Bestimmung tritt auch, wie schon erwähnt, positiv auf, als ethische Andersheit des Wir, als beziehungslose Beziehung des direkten ‚Gesicht zu Gesicht‘ und der Erscheinung der Transzendenz in ihm. Daher können wir sagen, daß das „Er“ und das „Es“, als potentiell allgemeingültige Momente des „Wir befinden uns auf der Erde“, das ein situationsgebun-

²¹ Von der „*analogia symboli*“ spricht *J. P. Magnine* in dem Buch ‚*Pour une poétique de la foi. Essai sur le mystère symbolique*‘, Paris 1969, und stellt sie der *analogia entis* Thomas von Aquins und der *analogia fidei* Karl Barths gegenüber. Wir wollen, im Gegensatz dazu gerade die Verbindung dieser Analogien herausarbeiten. Von der Analogie als *intentio ad assimilationem* haben *Blondel* und *Ricœur* geschrieben, vgl. ‚*Finitude et Culpabilité*‘ II, ‚*La symbolique du mal*‘, Paris 1960, 62, wo *Ricœur* Blondels Buch ‚*L'Être et les êtres*‘, Paris 1935, 225 f., zitiert. Wir fassen diese Assimilation nicht nur als lebendige Assimilation auf, sondern als ethische Kommunion von Personen.

denes Allgemeines ist, zwar in ihrem selbigen, intelligiblen und notwendigen Inhalt allgemeingültig werden können, dennoch aber im Element der Weisheit des Wir ihre unzurückführbare Beziehung zu der ethischen Andersheit des „Ich-du-er“ und zu ihrer Verbindung mit der Erde bewahren. So kommt es, daß sie nie ganz formalistisch oder dialektisch gedacht werden können. Sie können höchstens analogisch als ethisch, historisch und geokulturell gebundenes Allgemeingültiges gedacht werden, d. h. als *lógos* in dem Element der Weisheit, das das Symbol enthält.

4. Kurzer Vergleich mit anderen metaphysischen Auffassungen

Weder der metaphysische Dualismus, der auseinandertrennt, noch der Monismus, der vermischt, können beim spekulativen Denken der Identität in der Differenz helfen, sei es in bezug auf die drei Bereiche (des *estar*, des *lógos* und des *éthos*) untereinander, wie im *symbolon*, sei es in der pluralen Identität der Kommunion und Teilhabe zwischen Gott, Wir und Welt, sei es schließlich in der ethischen Identität von Mensch zu Mensch, von Mensch zu Gemeinschaft, von Gemeinschaft zu Institution, wie es im Wir enthalten ist²².

Die Überwindung des Dualismus und des Monismus in der Metaphysik besteht jedoch nicht in einer dialektischen Identität der Identität und der Nicht-Identität, die die verschiedenen Bereiche oder Substanzen vermittelnd auf bloße Momente einer dynamischen Ganzheit zurückführt. Eine solche Vermittlung schwächt den Wert dieser Bereiche in ihrer spezifischen Selbstheit ab und hebt sie in ihrer unzurückführbaren Andersheit auf. Die Weisheit des Volkes, deren *lógos* wir hier zu verstehen suchen, hebt weder die verschiedenen Bereiche in ihrer pluralen Identität auf noch nivelliert sie sie, sondern vermittelt sie durch ihre spezifische Wirkung. Deshalb reicht auch das Modell der ontologischen Differenz nicht aus, um sie zu denken, nicht nur, weil der Bereich des *estar* das religiöse Moment herausarbeitet, das nicht auf die Differenz als Differenz zurückgeführt werden kann, und nicht nur, weil diese die Vermittlung im Allgemeinen nicht zuzulassen scheint und deshalb Gefahr läuft, die daraus folgenden ontischen, praktischen und sogar politischen Vermittlungen zu vergessen; sondern vor allem, weil es nicht einmal die dreifache Dimension erkennt, die wir symbolische Vermittlung genannt

²² In dem ‚Documento de Puebla‘ Nr. 448 wird die Fähigkeit zu einer „Lebenssynthese“ (von Verschiedenem oder Gegensätzlichem) erwähnt, die eine Eigenschaft der „katholischen Volksweisheit“ ist, welche zur Volksreligiosität in Lateinamerika gehört. Es ist die Fähigkeit, auf schöpferische Art und Weise „das Göttliche und Menschliche, Christus und Maria, Geist und Körper, Gemeinschaft und Institution, Einzelnen und Gemeinschaft, Glauben und Vaterland, Verstand und Gefühl“ zu vereinen. Wir machen den Versuch, diese Einheit im Unterschied, die in der Weisheit und der Religiosität unseres Volkes erlebt wird, spekulativ zu denken.

haben. Dies ist, scheint uns, deshalb so, weil die Differenz als Differenz einen dritten Bereich nicht ausreichend berücksichtigt: den der ethischen Andersheit. Nebenbei erwähnt, auch die dialektische Vermittlung berücksichtigt diese ethische Andersheit und Transzendenz nicht ausreichend, deshalb gleicht sie die Unterschiede aus und versteht die Negation als Andersheit falsch, als bloße Negation der Negation. Und gerade die ethische Andersheit ist es, die es möglich macht, eine plurale und ethische Identität wie die des Wir, des ethischen sowohl als auch des religiösen, zu denken, die den Unterschied und die Transzendenz berücksichtigt.

Trotz, und wegen, des eben Gesagten scheint das Modell der Beziehung ohne Beziehung im gerechten ‚Gesicht zu Gesicht‘ und seiner ethischen Transzendenz (Levinas) allein auch nicht genug, um von der Weisheit des Volkes her die Identität und den Unterschied zu denken. Levinas drückt eine grundlegende Wahrheit aus, die das metaphysische Problem von einem neuen Ansatz her zu begründen erlaubt. Wir glauben aber, daß die ethische und deshalb metaphysische Andersheit nur innerhalb des Bereichs des Wir und in seiner inneren Beziehung zum *estar* sowie zum Sein in ihrer ganzen Wahrheit gedacht wird.

Wenn das Wir nicht hypostasiert und auch nicht innerlich nivelliert, sondern in seinen ethischen Beziehungen, die untereinander im „Ich-du-er“ (im „Wir-ihr-sie“ und im „Wir-Er“) unzurückführbar sind, begriffen wird, ist es möglich, eine ethische plurale Identität zu denken und dennoch die unzurückführbare Andersheit und Transzendenz zu berücksichtigen. Wenn die Erde, auf der wir uns befinden, ohne Beschränkung auf die Immanenz gedacht wird, aber auch ohne Beiseitelassung wie im metaphysischen Dualismus, wird es möglich, die Vermittlung der ethischen Instanz mit dem *estar* zu denken, und somit gleichzeitig eine religiöse Dimension zu erkennen, die nicht auf die bloße Ethik, ferner eine ethisch-kulturelle, ethisch-politische und ethisch-institutionelle Dimension (die allen weiteren ontischen und politischen Vermittlungen zugrunde liegt) die nicht auf bloße Moralität zurückgeführt werden kann. Wenn das Sein endlich in seiner Eigenschaft als *lógos* gedacht wird, wenn auch mit der Ethik und mit dem *estar* vermittelt, wird es möglich, ohne ein „Jenseits des Seins“, das zur ethischen Transzendenz gehört, aufzugeben, auch ein Moment der pluralen Identität zu erkennen, die sowohl eine analogische Sprache möglich macht und die Transzendenz Gottes über das bloße Sein hinaus berücksichtigt, wie auch eine logische, metaphysische und selbst wissenschaftliche Sprache, die, ohne diese Eigenschaften aufzugeben, nicht nur mit dem *estar* des Symbols verbunden ist, sondern auch ethisch von der Andersheit und der ethischen Transzendenz her und in Richtung auf diese geführt wird.

III. Religion und Sprache

Nachdem wir zuerst über das *estar* als unzurückführbaren und unzurückführbar religiösen Bereich, und dann über die symbolische Vermittlung und die spekulative Übertragung ihres *lógos* der Weisheit gesprochen haben, wollen wir jetzt aus dem vorher Gesagten einige Gedanken herauslösen, um die Religion, die religiöse Sprache und die Sprache des spekulativen Denkens, die einer so aufgefaßten Religionsphilosophie entspricht, besser zu verstehen.

1. Religion und religiöse Sprache

Wenn wir auch zunächst eigentlich Gott und der Religion den religiösen Bereich, dem Wir den ethischen Bereich und der symbolischen Sprache den Bereich des *lógos* der Weisheit zuschreiben, wirken doch, wie aus dem inzwischen Gesagten hervorgeht, alle drei Bereiche in jedem der drei aufeinander ein. Auf die Gefahr hin, uns zu wiederholen, soll dies zuerst in bezug auf die religiöse Sprache klargelegt werden, als zweites in Hinblick auf Gott und die Religion, und schließlich in Hinblick auf das Wir als Subjekt der Religion.

a) Die primäre religiöse Sprache ist symbolisch, denn in dem Symbol spielen die drei Bereiche, von denen wir gesprochen haben, ineinander: der der Entziehung oder der Stille, die nicht mit Stummheit gleichzusetzen ist, der der Sprache oder der Erscheinung, und der ethische, insofern das Symbol für und durch das ethisch-religiöse Wir vorhanden ist und sich entzieht. Diesem Zusammenspiel oder dieser Perichorese der Bereiche ist es zuzuschreiben, daß im Symbol eine Kommunikation der Eigenschaften untereinander vorliegt, und zwar so: a) Der *lógos* der Weisheit und die ethische Ausrichtung des Symbols, wo es in Worten ausgelegt bzw. gebraucht wird, sind von jeher auf die numinose Dimension des *estar* bezogen und somit religiös und abgründig unergründlich. b) Die unbegründete Gabe, die das Symbol gibt, wird „Wort“, d. h. Erscheinung, und zwar des Heiligen, und absoluter ethischer Anspruch; denn sie wird durch den *lógos* vermittelt, ohne aufzuhören sich auf das *estar* zu beziehen. Der *lógos* seinerseits ist ein solcher der Weisheit, nicht nur, weil er in dem abgründigen Bereich des *estar* verwurzelt ist (dies macht ihn zum *letzten* Sinn), sondern auch weil er auf den sittlichen und den praktischen Bereich bezogen und dadurch *Lebensweisheit* ist. c) Schließlich ist der Bereich des *estar*, obwohl er dem *lógos* und seiner Intelligibilität sowohl als auch der Gabe und ihrem ethischen Sinn vorausgeht, dennoch durchdrungen von Weisheit und Gratuität, die auf ihn wirken, ohne ihm seine spezifisch religiösen Eigenschaften zu nehmen. Das Heilige nämlich wird im Symbol für uns zur Erscheinung, wenn auch als heiliges Geheimnis; und es wird uns durch Gnade gegeben und mitgeteilt, wenn auch auf absolut unverfügbare und anbetenswürdige Weise.

Aus dem über das Symbol als religiöse Sprache Gesagten kann man folgern, daß es mehr als reine Sprache ist, da es Verbindung zu dem Heiligen und ethische Andersheit voraussetzt, und daß es mehr als nur religiös ist, da es in sich eine potentiell spekulative Weisheit verdichtet und als „objektives“ Korrelat des Wir dient, dessen Intentionalität wesentlich ethisch und durch die Einheit in der Andersheit begründet ist.

b) Daher kommt es, daß auch Gott, der sich so im und durch das Symbol mitteilt und offenbart, in sich ohne Vermischung die drei Bereiche der heiligen Abgründigkeit, der Wahrheit und der Freiheit vereinigt. Aber keiner von diesen Bereichen darf getrennt gedacht werden, sondern nur in seiner Durchdringung mit den beiden anderen und in ihrer wesentlichen Beziehung zueinander.

Was die Religion betrifft, so wurde schon erwähnt, daß das Symbol uns einen spezifisch und unzurückführbar religiösen Bereich zeigt: den des Heiligen. Die Erde ist im Religiösen das Symbol des Numinosen, Heiligen, Chthonischen, Mütterlichen und nicht bloß des Ethischen, Eschatologischen, Himmlischen, Väterlichen und deshalb des Geheimnisses Gottes selbst. Dessen Transzendenz wird dabei nicht geleugnet, sondern diese im Gegenteil von einem anderen Gesichtswinkel aus bekräftigt als Kern des „Wir“, der es von innen her und nach unten hin durchdringt, und als geheimnisvolle Wurzel seines Sich-Befindens (*estar*). Wenn das Symbol der *Pacha Mama* ein wahres Symbol und frei von aller Vergötzung ist, dann zielt es nach dieser Seite des Absoluten, die sich in der symbolischen Dimension des Religiösen offenbart und die sich der christliche Glaube in Gestalt der Fleischwerdung, der Sakramente, der Marienverehrung angeeignet hat, welche in der lateinamerikanischen Volksreligion so große Bedeutung haben. Wir meinen, daß der katholische Glaube, vor allem seine iberische Variante, leichter als andere Ausprägungen des Christentums Eingang in die Seele der Urbevölkerung Amerikas und seine chthonisch geprägte Religiosität finden konnte. Aus diesem Zusammentreffen entwickelte sich der ethisch-symbolische Kern der lateinamerikanischen Kultur, die in ihren Grundlagen von religiösem Gehalt durchdrungen ist, deren Moment der Weisheit in seiner situationsgebundenen Allgemeingültigkeit die Philosophie begrifflich zu fassen sucht. Ein Baustein für eine Theorie der Religion ist die Neubewertung nicht nur des Volksglaubens im allgemeinen, sondern dessen, was wir den chthonischen und numinosen Bereich der Transzendenz Gottes nennen können. All das Gesagte macht die der Weisheit des Volkes inwohnende Religiosität deutlich. Denn es ist ein Wissen, das „von unten“ und „von oben“ an die göttliche Transzendenz gebunden ist, da die Weisheit das wurzelhafte und unverfügbare Geheimnis „weiß“, in dem sie verwurzelt ist und das sie – noch vor der Freiheit – aufnimmt, und da sie dieses selbe Unbedingte in seinem ethischen Anspruch und dem ethischen Urteil über die Freiheit selbst „weiß“.

Welche Beziehung besteht zwischen den beiden Momenten der Transzendenz, dem Numinosen und dem Ethischen? Das erste verleiht dem anderen religatio (Gottesverbundenheit) und Heiligkeit, dieses dagegen verleiht dem ersteren Güte und ethische Richtung. Beide sind durch das Moment der Weisheit vermittelt, durch welches das erste sich als Gabe, aber auf abgründige und unverfügbare Weise kundgibt über alle Intelligenz, alles Maß und alle Vorausschau der Menschen hinaus: *Deus semper major*.

c) Auch das Wir, dem Gott sich vermittelt des Symbols, das Sprache und mehr als Sprache ist, kundgibt und mitteilt, hat an der erwähnten Dreifaltigkeit teil. Denn insofern es auf der Erde und erdgebunden ist, ist es ein religiöses Wir, ohne seine ethischen Charakteristika zu verlieren, weil die Erde auch geokulturelle Gemeinschaft voraussetzt. Insofern es andererseits ein Wir ist, das durch die Vereinigung in der ethischen Andersheit des „Ich-du-er“ entsteht, ist es ebenfalls religiös, weil die ethische Andersheit ebenfalls Transzendenz voraussetzt („Wir-Er“). Überdies besitzt das Wir eine innere religiöse Weisheit, sowohl insofern es religiös, als insofern es ethisch ist, und weil es das ist: nicht ein absolutes Wissen, aber Wissen vom Absoluten.

Gott gibt sich kund und teilt sich dem Wir mit, insofern es ethisches und religiöses Subjekt ist. Er teilt sich ihm im *symbolon* und vermittelt seiner mit, durch welches Er sich mit dem Wir auf der Erde vereinigt. Folglich hat die Religion eine wesentlich gemeinschaftliche geschichtliche Dimension, mit unausweichlichen ethisch-kulturellen und ethisch-politischen Folgen. Denn die Religion gibt zunächst einmal der gemeinsamen und gemeinschaftlichen Kultur eines Volkes den letzten Grund – immer mit Rücksicht auf die spezifische Andersheit der verschiedenen Kultur-niveaus – weil sie sie auf ihren letzten Sinn hin richtet und sie an ihre erste Wurzel bindet. An zweiter Stelle, weil die Religion absolute Sittlichkeit und wirksame Verwurzelung in der Erde enthält, fordert sie aus ihrem Wesen heraus die Gerechtigkeit im Zusammenleben des Wir und in der Teilhabe an der Erde, die allen gehört. Die Religion fordert demnach, daß das „So“ des Sich-seiend-Befindens (*estar-siendo*) eines Volkes und seiner Verbindung mit anderen Völkern, d. h. seine Organisierung, Struktur und Institutionalisierung, weise und rational sind, d. h. daß sie gerecht, letztlich an das Absolute geknüpft und, wenn auch situationsgebunden, menschlich allgemein gültig sind.

2. Die Sprache des spekulativen Denkens über Gott

Was weiter oben zur Sprache des spekulativen Denkens im Allgemeinen gesagt wurde, muß jetzt im Auge behalten werden, wenn die Frage aufgeworfen wird, welche Sprache es uns möglich macht, von der Weisheit des Volkes ausgehend, spekulativ von Gott zu reden.

a) Beiträge Levinas' und Ricceurs zu dieser Fragestellung

Levinas sagt in einer Kant-Paraphrase von den theologischen Begriffen, sie seien ein leerer und bloß formaler Rahmen, wenn ihnen ihr aus der Ethik genommener Sinn fehlt. D. h. in der Metaphysik spielen die zwischenmenschlichen Beziehungen die Rolle, welche von Kant der Sinneserfahrung auf dem Gebiet des Verstandes zugeschrieben wurde²³.

Ricœur versichert seinerseits, auch er in einer Kant-Paraphrase, daß die Begriffe, auch die theologischen einer Ethik, die die Rede der Religion philosophisch zu verstehen sucht, leer sind, wenn sie nicht indirekt durch Symbole, Parabeln und Mythen dargestellt werden, mögen auch die „Anschauungen“ oder unmittelbaren Erkenntnisse, die letztere enthalten, blind sein in dem Maß, in dem die entsprechenden Begriffe leer sind. Die Hermeneutik hätte demnach die Aufgabe, Augen und Ohren aufzumachen, und vor der Einbildungskraft die Gestalten der eigentlichen Existenz aufzurollen, die der Philosoph beim Anhören des Dichters spekulativ zu denken hat²⁴.

Wenn wir uns nun, um das Problem der Sprache des spekulativen Denkens über Gott zu erfassen, auf das beziehen, was weiter oben über die spekulative Übernahme des *lógos* der Weisheit gesagt wurde, wird es möglich, die grundlegenden Beiträge von Levinas und Ricœur aufzunehmen, die in ihrer Beziehung zu Kant aufzufassen sind, ohne dabei auf ein Verständnis der thomistischen Analogie, das sich freilich von Kant belehren läßt, zu verzichten.

Weiter oben wurde schon auf die Dreifaltigkeit einer Analogie hingewiesen, die als wechselseitiges Verhältnis der *analogia entis*, der *analogia symboli* und der *analogia libertatis* als der *intentio ad assimilationem (non solum religiosam sed etiam ethicam)* aufgefaßt wird.

b) Analogie und Symbol

Das *symbolon* ist nicht nur der ursprüngliche Ort der weisen Vernünftigkeit, sondern auch, da es dies ist, der der ethisch-religiösen Weisheit, d. h. des weisen Wissens vom Absoluten. Es ist nämlich ein Wissen, das in dem heiligen Geheimnis wurzelt, das, indem es sich kundgibt, sich entzieht, und es ist auch ein Wissen, das, wenn es echt ist, ethisch innerhalb des Wir gelenkt ist, und demnach ethisch nach der Transzendenz hin offen ist. Da dieses Wissen vom Absoluten jedoch wesentlich eine logische, wenn auch den Kategorien übergeordnete, Dimension hat, die weder auf die bloße symbolische Darstellung, noch auf die bloße sittliche Praxis zurückführbar ist, kann dieses weise Erkennen Gottes spekulativ „übertra-

²³ Vgl. ‚Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité‘, 3. Aufl., La Haye 1968, 51 f.

²⁴ Vgl. ‚Biblical Hermeneutics‘, 144, in: Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism 4 (1975). Ricœur verwendet den Ausdruck „translation“, um die Übersetzung oder Übertragung von der Symbolsprache in die spekulative Sprache als zwei verschiedene Sprachniveaus kenntlich zu machen, vgl. 35 f., 135.

gen“ werden in einer analogischen Anwendung des Begriffs. Der spekulative *lógos*, der Gott von der Weisheit des Volkes her denkt, ist nicht absolut, sondern „arm“. Er ist arm und unzureichend, weil er in seiner Eigenschaft als Wissen des Absoluten das ihn von oben und von unten übersteigt, doppelt bedarf und weil er auch das „Wir, das sich auf der Erde befindet“ benötigt, um geokulturell zu verwurzeln und um seine ethische Bedeutung zu verwirklichen. Wenn auch unzureichend, ist es aber doch ein *lógos*, d. h., intelligibel, identisch und universal, und kann folglich durch Analogie eigentliche positive Aussagen über das Absolute machen.

So kommt es, daß die theologischen Begriffe, die von der Weisheit der Religion her gedacht sind, ohne den Schematismus der Symbole nicht ganz leer von Sinngehalt sind, auch wenn ihnen die vorstellungsreiche und gefühlsbetonte Bildlichkeit der Symbole fehlt, zu denen sie sich jedoch in einer Art *conversio ad phantasma* „hinkehren“. Bei alledem bleibt dieser intelligible Inhalt des Begriffs trotz seiner Wahrheit immer abstrakt, wenn die dauernde Bezogenheit auf das Symbol und die unaufhebbare Spannung zu den Symbolen und deren unerschöpflichen hermeneutischen Möglichkeiten fehlt.

Wenn sich dagegen die analogische Verwendung der Begriffe bei der theologischen Aussage ausdrücklich auf die religiöse Symbolsprache bezieht, und sich auf nicht-dialektische Weise damit kreuzt, kann die theologische Sprache, unter Wahrung ihres spekulativen Charakters, die Identität, Intelligibilität, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Begriffs in der analogischen Bejahung dessen, was im Begriff die Kategorien überschreitet, beibehalten, ohne seine belebende Verwurzelung in dem vorprädikativen Geheimnis zu verlieren, das sich im Symbol zeigt und entzieht. Sie verliert dann auch nicht ihre historische und geokulturelle Verwurzelung.

c) Analogie und Ethik

Das *symbolon* ist zudem der Ort der Manifestation des Absoluten als letzten Sinnes des Lebens und Quelle des Heils: schon deshalb zeigt es eine ethische Dimension. Diese aber wird noch deutlicher, weil das *symbolon* als intentionales Korrelat das Wir hat, dem die ethische Beziehung der Andersheit im „Ich-du-er“ und zum (großgeschriebenen) Er wesentlich ist. Deshalb machen die Symbole eines Volkes dessen ethische Werte und Unwerte sichtbar. Darüber hinaus sind das Wir-Volk und das Gesicht jedes Anderen innerhalb des Wir ihrerseits Symbole, die ethisch die absolute Transzendenz in Erscheinung treten lassen. Es ist aber gerade die verantwortliche Antwort auf den ethischen Anspruch, der garantiert daß das Symbol frei von aller Gefahr der Vergötzung ist, und der die echte Öffnung zur Transzendenz hin sichert. Die Kenntnis Gottes beschränkt sich nicht auf das Ethische oder das Praktische, aber sie kann

nicht echt und ganz vorkommen ohne das ethische Anerkennen der eigenen Unzulänglichkeit und Kontingenz und der absoluten persönlichen Transzendenz. Nur in dem ethischen Akt des Anerkennens kann das persönliche Absolute als solches erkannt werden.

Ohne die ethischen Beziehungen sind die theologischen Begriffe nicht bloß leere Rahmen, sondern ihr Inhalt, der abstrakt und außer dem Kontext wahr ist, verkehrt sich, wenn er konkret auftritt, und er verdinglicht und vergötzt, wenn ihm die ethische Ausrichtung fehlt, in der er sich durch den Verzicht auf die Selbst-Absolutsetzung des Denkens, durch die Öffnung zur ethischen Andersheit und durch das Erkennen des persönlichen Absoluten als solchen umkehrt. Der Ort, an dem dieses Erkennen bevorzugt und ursprünglich statt hat, ist das Gesicht des Anderen innerhalb des ethischen Wir. Mehr noch, dieses Erkennen zeigt erst, daß es echt ist, wenn es in dem Werk der Gerechtigkeit wirksam wird. Die ethischen Beziehungen sind es, die das spekulative Denken der echten persönlichen Transzendenz öffnen und es von seinen möglichen und häufig nicht zugegebenen praktischen Abhängigkeiten befreien. Sie befreien es von der Gefahr, aus „Gott“ ein *neutrum* zu machen, das bloße objektive Korrelat eines abstrakten theoretischen Satzes.

Man kann nicht einfach sagen, daß die Symbole oder daß die ethischen Beziehungen bei der Erkenntnis Gottes den Ort einnehmen, den bei Kant die sinnliche Erfahrung im Verhältnis zu den Kategorien des Verstandes einnimmt. Die Weisheit des Volkes, als Erfahrung von dem, was die Erfahrung sowohl im Religiösen als auch im Ethischen und Logischen übersteigt, ermöglicht jedoch den Raum für den analogischen Gebrauch des spekulativen Begriffs, damit dieser, ohne seinen theoretischen Wert einzubüßen, auch praktisch wird und ebenfalls in der hermeneutischen Unausschöpflichkeit des Symbols verwurzelt; und damit er, ohne aufzuhören logisch zu sein, auch ethisch und ebenfalls dem Geheimnis verbunden ist, das sich im Symbol entzieht.

d) Zu einer dreieinigen Auffassung von der Analogie

Dies ist nicht der Ort, von dem Denkansatz der Weisheit des Volkes und ihrer symbolischen Vermittlung her eine Theorie einer neuen Interpretation der thomistischen Analogie vorzulegen. Hier soll nur gesagt werden, daß der *excessus* der *via eminentiae* in all seinem spekulativen Wert unverfälscht nur dann auftritt, wenn auch die ethische Transzendenz gegeben ist. Denn das kritische Moment an der *via negativa* darf nicht nur darauf beschränkt bleiben, den kategorialen und objektivierenden Modus abzulehnen, in dem das Absolute begrifflich vorstellbar wird, es muß auch eine Kritik zulassen an der Anmaßung der die Begriffe setzenden Subjektivität, sich selbst absolut zu setzen. Nur so befreit sie sich für die spekulativ-praktische Dimension der authentischen Andersheit und Transzendenz. Deshalb besteht die *via affirmativa* nicht nur darin,

von Gott positiv und im eigentlichen Sinne die göttlichen Namen auszusagen, und dabei ihren notwendigen Durchgang durch die kritische Negation und ihre notwendige Öffnung zum *excessus* der *eminentia* zu beachten; sie besteht auch in der entsprechenden ethischen Bejahung der Selbstheit und Autonomie der subjektiven Freiheit, und der Seienden in Beziehung zu und ausgehend von der absoluten Andersheit und Transzendenz.

Die Bewegung der *analogia entis* (*eminentia – negatio – affirmatio*) muß, um zwischenmenschlich echt zu sein, von der ethischen Bewegung der Transzendenz, Andersheit und Freiheit begleitet werden. Und um erfüllt und an hermeneutischen Konnotationen reich zu sein, muß diese Bewegung auch mit der Dynamik der symbolischen Bedeutung in Berührung gebracht werden. Letztere ist auch ein Prozeß der Bejahung, Negation und Transzendenz. Man kommt nämlich zu dem symbolischen Gehalt nur, wenn man den wörtlichen Sinn vermittelt einer „Einklammerung“ übersteigt, und als Negation desselben, die ihn jedoch nicht aufhebt. Das heißt, der zweite symbolische Sinn behält sein Geheimnis, insofern er nur in dem ersten Sinn und durch ihn mitgeteilt wird und dabei doch das Spezifische an diesem berücksichtigt, indem es ihn mit Sinngehalt überlädt. Mehr noch, der symbolische Sinn offenbart seine überobjektive Wahrheit demjenigen, der sich durch die Bewegung des Symbols leiten läßt, der an es „glaubt“ und sich das Geheimnis, das ihm mitgeteilt wird und das sich entzieht, existentiell aneignet.

Somit weisen die drei Bewegungen: die der ontologischen *affirmatio* des Seins, die ethische und die symbolische, eine ähnliche Ur-Struktur und einen ähnlichen Ur-Rhythmus auf. Dieser besteht in ihrem Durchgang durch die nicht-bloß-negative Negation, die eine nicht-dialektische Vermittlung ist, und in seiner Öffnung zum Überschuß der Transzendenz, die, im Grunde, die Quelle dieser Ur-Bewegung ist. Daher stellt sich nun die Aufgabe, die einer Lösung noch harret, die Analogie ausgehend von der Weisheit des Volkes und der zu ihr gehörenden symbolischen Vermittlung zu denken²⁵. Um diese Aufgabe zu lösen, müßte nicht nur die „dialektische“ (in Anführungszeichen! besser wäre: analektische) Beziehung zwischen *affirmatio*, *negatio* und *eminentia* berücksichtigt werden, sondern auch – für jeden dieser drei Schritte oder Momente – die gegenseitige Vermittlung der drei Bereiche der symbolischen Vermittlung. So erst wird man denken können, was die Weisheit des Volkes in bezug auf die spekulative Sprache über Gott zu denken gibt.

²⁵ Einige Ansätze dazu finden sich in den Kapiteln 7 und 8 meines Buches ‚Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación‘, Salamanca 1976 (die Kapitel heißen „Der philosophische Weg zum lebendigen Gott“ und „Transzendenz, Praxis der Befreiung und Sprache“), und in meinem Art. „Sabiduría, filosofía e inculturación – La contribución de la analogía a un filosofar desde la Sabiduría, popular latino-americana“, Strom 38 (1982) 317–327.